

RESEARCH OUTPUTS / RÉSULTATS DE RECHERCHE

Une égale reconnaissance ?

De Briey, Laurent

Published in:
Revue du MAUSS

Publication date:
2013

Document Version
le PDF de l'éditeur

[Link to publication](#)

Citation for pulished version (HARVARD):

De Briey, L 2013, 'Une égale reconnaissance ?', *Revue du MAUSS*, VOL. 2013/1, Numéro 41, p. 283-311.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

UNE ÉGALE RECONNAISSANCE ?

Laurent de Briey

La Découverte | *Revue du MAUSS*

2013/1 - n° 41
pages 283 à 311

ISSN 1247-4819

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2013-1-page-283.htm>

Pour citer cet article :

de Briey Laurent, « Une égale reconnaissance ? »,
Revue du MAUSS, 2013/1 n° 41, p. 283-311. DOI : 10.3917/rdm.041.0283

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.

© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Une égale reconnaissance ?¹

Laurent de Briey

Introduction

Depuis une vingtaine d'années, le concept de « reconnaissance » est l'un des points de rencontre les plus fertiles de deux traditions philosophiques aux origines radicalement différentes : la philosophie politique, telle qu'elle a pu se développer ces cinquante dernières années, d'abord dans les pays anglo-saxons puis à l'échelle mondiale, et la philosophie sociale dont les principaux promoteurs sont allemands et français, mais qui a eu également un important écho dans les pays anglo-saxons, notamment par l'intermédiaire des études raciales et féministes². Sous l'impulsion principale de l'œuvre de John Rawls – et par-delà Kant, voire Platon –, les débats en philosophie politique ont porté en priorité sur l'élaboration d'une théorie de la justice susceptible de décrire les institutions et les droits en vigueur dans une société correspondant à un idéal libéral de justice. La philosophie sociale, pour sa part, assume un

1. Ce texte a fait l'objet de présentations au Creum (Centre de recherches en éthique de l'université de Montréal) et au Circem (Centre interdisciplinaire de recherches sur la citoyenneté et les minorités de l'université d'Ottawa). Il a bénéficié des commentaires des participants à ces séminaires et, en particulier, de ceux de Marc-Antoine Dilhac et de Valérie Daoust. Son écriture a été rendue possible par l'obtention d'une bourse de chercheur invité au Creum.

2. Judith Butler en est certainement un excellent exemple.

héritage marxiste – et par-delà hégélien, voire aristotélicien – et privilégie l'étude de l'évolution des rapports sociaux en s'intéressant principalement à ce qu'Honneth [2008, p. 39-100] appelle les « pathologies du social », à savoir ce qui dans ces rapports sociaux peut constituer un obstacle à la poursuite d'une vie bonne et réussie.

En apparence, ces deux traditions se situent aux antipodes l'une de l'autre : la première entend proposer une théorie normative aussi décontextualisée que possible, la seconde développe un discours critique des pratiques sociales effectives ; la première se consacre à la définition des institutions justes, la seconde se préoccupe des conditions d'une vie bonne. Les apparences sont toutefois fatalement trompeuses. Si les théories de la justice entendent assurer une coexistence équitable des libertés individuelles, c'est pour permettre aux individus de poursuivre librement leur conception personnelle d'une vie bonne, sans toutefois que ces théories de la justice soient prêtes à se prononcer sur ce qui constitue une telle vie bonne. De façon similaire, une critique des pathologies du social porte nécessairement en creux l'aspiration à une organisation de la société au sein de laquelle seraient assurées à chaque personne les conditions nécessaires pour mener une vie bonne. Il est difficile de ne pas qualifier de « juste » une telle organisation sociale, de telle sorte que toute critique sociale est également une critique des injustices sociales.

Un philosophe social peut néanmoins être tenté de récuser toute définition *a priori* des principes constitutifs de cette organisation sociale juste et de contester que sa réalisation soit essentiellement dépendante de la forme prise par les institutions politiques³. Pourtant, si l'on surmonte de telles réticences, la complémentarité entre les deux approches saute aux yeux. Les théories de la justice paraissent fournir l'idéal normatif à l'aune duquel la philosophie sociale peut développer une critique des rapports sociaux réels, tandis que la mise en évidence par la philosophie sociale de l'existence de pathologies sociales doit permettre d'éprouver empiriquement les théories normatives : si l'application d'une théorie normative est source de souffrances sociales, l'adéquation de la théorie normative doit être interrogée ; inversement, si une transgression

3. C'est par exemple le cas de Frank Fischbach [2009, p. 15-18].

de la théorie normative s'accompagne de souffrances sociales, cela peut constituer un indice de sa validité⁴.

Quoi qu'il en soit, la volonté commune d'assurer à chacun la possibilité de mener une vie bonne suffit à comprendre comment ces deux traditions peuvent se rencontrer sur certaines thématiques comme celle de la reconnaissance. Confrontées à des demandes en provenance des minorités culturelles ne se réduisant pas à des enjeux socioéconomiques, les théories de la justice ont ainsi progressivement intégré en leur sein la conviction que la reconnaissance de la valeur de son identité culturelle pouvait également constituer une ressource indispensable à l'exercice de la liberté individuelle. De leur côté, les philosophes sociaux ont vu, en particulier sous l'influence d'Axel Honneth [2002], dans le déficit de reconnaissance identitaire dont pouvaient souffrir les membres de groupes sociaux minoritaires, une forme de pathologie sociale, voire le substrat de toute pathologie sociale.

Des deux côtés en outre, mais pour des raisons partiellement différentes, il peut sembler légitime d'opérer un glissement de l'identification d'une attente de reconnaissance vers un idéal d'une égale reconnaissance. Ce glissement paraît justifié pour les théories de la justice, à tout le moins celles qui se rattachent à un libéralisme égalitaire, à partir du moment où elles font de la reconnaissance une condition de l'estime de soi et une ressource nécessaire au développement de l'autonomie individuelle. Une fois la reconnaissance devenue une question de justice, elle est en effet régie par la même normativité que les autres ressources sociales, juridiques et économiques. Ce glissement semble tout autant s'imposer pour les philosophies sociales lorsqu'elles adoptent unilatéralement le point de vue des « dominés » et qu'elles font, au mépris assumé de Hume, du constat du *fait* d'une souffrance sociale le critère *normatif* de la pathologie sociale⁵. Si un déficit

4. Le républicanisme critique défendu par Cécile Laborde constitue un exemple récent d'une volonté d'articuler théorie normative et critique sociale [Laborde, 2008 ; 2010]. Pour l'essentiel, je m'inscris dans cette même perspective [Briey de, 2011].

5. Cette conception de la philosophie sociale est défendue par Franck Fischbach [2009, notamment p. 151-2].

de reconnaissance est la source d'une souffrance sociale, il est nécessairement une source d'injustice⁶.

Pourtant, dans un texte qui constitue un des lieux privilégiés de la rencontre entre ces deux traditions, *La Politique de reconnaissance*, Charles Taylor met explicitement en garde : la reconnaissance de l'égale valeur des cultures ne peut être qu'une « présomption » qui doit guider notre étude des différentes cultures, mais « il est dépourvu de sens d'exiger comme un droit que nous finissions par conclure que leur valeur est grande ou égale à celles des autres » [Taylor, 1994, p. 93]. À la suite de Taylor, j'aimerais essayer de montrer pourquoi l'égale reconnaissance ne me paraît pas un idéal normatif pertinent ; à tout le moins pas pour *toutes* les formes de reconnaissance. Mon argument ne se fondera pas simplement sur l'absurdité d'une reconnaissance de l'égale valeur des cultures alors que certaines cultures ne sont pas elles-mêmes respectueuses des autres cultures. Évoquer le cas du nazi ou du terroriste ne constitue pas une réelle objection pour les théories libérales de la justice puisque celles-ci se fondent sur le principe d'autolimitation des droits et libertés. Aucun libéral conséquent n'estimera légitime qu'un individu puisse invoquer un de ces droits – en l'occurrence le droit à une égale reconnaissance de sa culture – pour pouvoir lui-même violer les droits d'autres individus. Je voudrais plus radicalement interroger la pertinence de l'idéal d'une égale reconnaissance de toutes les cultures *respectueuses des principes de justice libéraux*. L'argument que je voudrais développer est que la généralisation de l'idéal d'une égale reconnaissance est incohérente parce qu'elle entre en contradiction avec certaines demandes de reconnaissance. Ce

6. Le passionnant livre d'Emmanuel Renault, *L'Expérience de l'injustice* [2004], qui a largement contribué à diffuser dans le milieu philosophique francophone les travaux d'Honneth, me semble être exemplaire de ce glissement. Le point est moins clair chez Honneth lui-même.

Je voudrais suggérer l'hypothèse que ce glissement s'explique par l'attachement d'auteurs comme Renault ou Fischbach à une conception du social, surdéterminée par une anthropologie que Chantal [2011] qualifierait d'hobbesienne mais qui, en l'occurrence, est également marxienne, comme rapports de force entre des individus ou des groupes d'individus agissant en vue de la satisfaction de leurs intérêts. Chantal, pour sa part, s'appuie sur la théorie de la reconnaissance d'Honneth pour développer une anthropologie « contr'hobbesienne » reposant sur une dialectique entre la logique de l'intérêt et celle, maussienne, du don. Je me sens nettement plus proche d'une telle perspective.

serait le cas dans la mesure où certaines formes de reconnaissance, celles relatives à l'estime, expriment un souhait d'être reconnu positivement pour la valeur singulière de ses actes et de son identité – et non seulement que soit mis fin à un dénigrement de son identité en lui reconnaissant une égale valeur aux autres identités.

Je partirai des théories libérales de la justice pour montrer comment la critique communautarienne les a conduites, premièrement, à affirmer la compatibilité de leur individualisme méthodologique et d'une anthropologie dialogique, puis d'en reconnaître les implications normatives (1). Je m'appuierai ensuite sur la philosophie sociale d'Honneth pour identifier les trois formes de reconnaissance qui me paraissent découler de cette anthropologie dialogique (2). Une fois distinguées les différentes reconnaissances espérées par une personne, je m'intéresserai aux normes devant présider aux réponses formulées à ces attentes (3). Cela nécessitera toutefois que soit précisé le lien existant entre nos demandes de reconnaissance et la volonté de voir confirmée la validité de nos propres jugements normatifs (4). Je pourrai alors expliquer pourquoi la généralisation de l'idéal d'une égale reconnaissance me paraît procéder d'une réduction incohérente de l'estime au respect (5). Je conclurai enfin en déduisant les implications pour l'objet même de la critique sociale et en précisant en quel sens ma position entend s'inscrire dans la volonté taylorienne de définir une troisième voie entre le libéralisme multiculturaliste et le républicanisme conservateur.

Une anthropologie dialogique

Les théories libérales de la justice entendent permettre à chacun de poursuivre sa propre conception de la vie bonne en assurant une juste répartition des ressources nécessaires à cette fin. Elles partagent – ou partageaient initialement – avec les théories économiques libérales un important trait commun. De la même manière que celles-ci traitent les préférences des agents microéconomiques comme des données exogènes, les théories libérales politiques considèrent que chaque individu possède une conception du bien sans s'intéresser aux conditions de formation de celle-ci. Ce désintérêt est à l'origine de la critique dite communautarienne du libéralisme politique, telle qu'elle a été formulée plus particulièrement par Michael Sandel

[1998]. Celui-ci reprochait au libéralisme politique de Rawls et à ses héritiers de concevoir l'individu comme un être détaché de toute inscription dans une communauté culturelle.

À vrai dire, l'anthropologie individualiste critiquée par Sandel n'est pas un élément nécessaire des théories libérales de la justice. Celles-ci n'ont pas besoin de contester que le processus de formation des conceptions du bien soit fortement dépendant d'une socialisation dans des communautés culturelles. Elles peuvent se contenter de considérer que cette question ne relève pas du champ de la justice – similairement les théories économiques libérales ne contesteront pas que les préférences des agents puissent être fortement influencées par, notamment, le marketing. Pour les auteurs libéraux, du point de vue de la justice, ce qui compte c'est que les individus soient dotés d'une diversité de conceptions du bien – peu importe l'origine de celles-ci – et qu'ils doivent pouvoir vivre conformément à celles-ci. Il s'agit d'un individualisme normatif adopté sur le plan politique, parfaitement compatible avec une anthropologie sociale faisant droit à l'importance de l'inscription de la personne dans un tissu de relations intersubjectives.

La critique communautarienne a toutefois conduit nombre d'auteurs libéraux⁷ à prendre conscience que le processus de formation des conceptions du bien pouvait également poser des problèmes susceptibles de relever du champ de la justice. Si celle-ci se préoccupe des ressources nécessaires à la volonté de vivre conformément à sa conception du bien, elle doit également s'intéresser à la répartition des ressources nécessaires à la formation et à la révision de celle-ci. Il semble ainsi impossible de faire l'impasse sur une conception anthropologique minimale si l'on souhaite délimiter précisément les contours de la question du juste, ne fût-ce que parce qu'il est nécessaire de déterminer, outre le critère de répartition, qui sont les sujets de droits et quelles sont les ressources devant être réparties⁸.

7. Par exemple, Kymlicka [1995].

8. Amy Gutman, dans son introduction à l'essai de Taylor, résume parfaitement ce qui motive le tournant multiculturaliste des théories libérales : « La plupart des hommes ont-ils besoin d'un solide contexte culturel pour donner une signification et une perspective à leurs choix existentiels ? S'il en est ainsi, un contexte culturel assuré compte alors au nombre des biens fondamentaux, indispensable pour espérer vivre ce que la plupart des hommes identifient comme la vie idéale ; les États démocratiques

La mise en évidence que des groupes sociaux étaient porteurs de revendications ne portant pas directement sur des enjeux de redistribution socioéconomiques, mais prioritairement sur des demandes de reconnaissance de la valeur de leur identité, confère une importante crédibilité à des conceptions anthropologiques insistant sur l'indissociabilité des processus d'individualisation et de socialisation [Habermas, 1993]. L'opposition entre le concept de personne et celui d'individu permet de mettre en évidence l'enjeu anthropologique sous-jacent : à l'inverse des anthropologies individualistes, l'identité des personnes n'est pas considérée comme constituée antérieurement aux relations sociales mais comme se constituant en se positionnant au sein de ces relations.

Cela modifie toutefois radicalement la manière dont les relations sociales sont perçues. Dans une perspective individualiste, les relations sociales sont toujours médiatisées par un objet. Les individus entrent en relation parce qu'ils coexistent au sein d'un même espace et qu'ils doivent se partager des ressources limitées. La nature de leurs relations relève des catégories complémentaires de la compétition pour la répartition des biens rares et de la coopération pour la production de ceux-ci. Pour les anthropologies dialogiques, par contre, les relations sociales peuvent également être des relations directes de sujet à sujet. Le fait d'être en relation avec un autre particulier est constitutif de l'identité de la personne et la finalité de cette relation est l'élaboration d'un projet de vie – donc d'une conception du bien – partagé. Pour l'exprimer intuitivement : les personnes ne vivent pas seulement les unes à côtés des autres, mais également les unes avec les autres. C'est d'ailleurs l'importance accordée aux relations intersubjectives qui justifie pourquoi ces anthropologies sont qualifiées, par Taylor par exemple, de « dialogiques » [1994, p. 49 ; 1998].

libéraux sont donc requis d'aider les minorités défavorisées à préserver leur culture contre les intrusions des cultures majoritaires ou de "masse". Reconnaître et traiter les membres de certains groupes sociaux comme égaux semble désormais exiger des institutions publiques la reconnaissance plutôt que l'"ignorance des particularités culturelles" » [Gutmann *in* Taylor, 1994, p. 15-6].

Une triple demande de reconnaissance

Pour les anthropologies dialogiques, la constitution d'une identité personnelle est inséparable de son extériorisation sous la forme d'une prise de position dans des dialogues tant implicites qu'explicites avec les autres personnes. Ce dialogue est notamment porté par la volonté de voir son identité reconnue par les autres. C'est pourquoi une anthropologie dialogique est conduite à s'intéresser tout particulièrement à la question de la reconnaissance. Le programme du jeune Hegel à Iéna constitue à cet égard une référence privilégiée. Il a influencé fortement la théorie de la reconnaissance de Charles Taylor, mais aussi celle d'Axel Honneth. L'apport crucial de ce dernier est de ne pas restreindre la question de la reconnaissance à la seule reconnaissance culturelle, mais de distinguer une triple attente de reconnaissance correspondant à différentes modalités des relations sociales – l'amour, le respect et l'estime –, que je présenterai comme suit :

Chaque personne attend de voir la valeur unique de son existence reconnue au sein de relations entre des sujets éprouvant des émotions. Dans sa relation à ses parents, puis dans la relation conjugale, voire dans les relations d'amitié privilégiées⁹, la personne acquiert les bases de la confiance en soi en se comprenant et en se voyant reconnue comme un être particulier auquel aucun autre être ne peut être substitué en raison de l'amour qu'on lui porte¹⁰.

Chaque personne attend de voir l'égale valeur de son existence reconnue au sein de relations entre des sujets autonomes ayant des intérêts distincts¹¹. Ce deuxième niveau de reconnaissance

9. Je pense ici à l'importance que peut avoir le statut de « meilleur ami », notamment dans l'enfance et l'adolescence en phase de constitution de l'identité personnelle. En soi, les relations d'amitié me paraissent relever de manière privilégiée d'une combinaison de la première et de la troisième forme de reconnaissance. De manière générale, une relation affective au sein de laquelle le respect et l'estime réciproques ne sont pas également garantis peut être considérée comme problématique. On peut penser par exemple à des cas de violence conjugale.

10. Il doit être possible de comprendre l'importance du couple et de la fidélité dans les relations amoureuses à partir de cette attente de reconnaissance du caractère unique et irremplaçable de son existence.

11. Si c'est la capacité d'autonomie du sujet qui en fait un membre de l'universalité humaine, elle a pour corollaire l'obligation d'une prise en compte équitable des intérêts de chaque sujet. C'est à ce corollaire que se consacrent de manière privilégiée les théories de la justice.

correspond à la volonté d'être respecté en tant que membre de l'universalité humaine.

Chaque personne attend de voir la valeur singulière de son existence reconnue au sein de relations entre des sujets agissant selon une conception du bien. La personne ne se contente pas de se sentir reconnue comme un membre unique de l'universalité humaine, elle entend également être estimée pour l'identité singulière qu'elle exprime à travers la manière dont elle vit et les qualités spécifiques qu'elle manifeste.

Cette présentation diffère de manière assez significative de celle d'Honneth. Il n'est toutefois pas possible dans le cadre de cet article de proposer une discussion détaillée de la théorie d'Honneth. Je devrai me contenter de justifier ma présentation par un triple souci.

Premièrement, elle s'efforce de dissocier clairement les demandes de reconnaissance des réponses que celles-ci reçoivent. Dans la mesure où il s'agit d'*attentes* de reconnaissance, il ne va pas de soi qu'elles reçoivent une réponse positive. Des attentes non satisfaites vont engendrer des souffrances personnelles que l'on peut rattacher globalement aux catégories respectives du manque de confiance en soi, du sentiment d'injustice et du mépris. Constaté l'existence de ces souffrances peut conduire à considérer normativement souhaitable que ces attentes de reconnaissance soient systématiquement satisfaites. L'objet de cet article est toutefois précisément d'interroger une telle posture normative qui me paraît méconnaître ce qui fait la spécificité de chacune des formes de demandes de reconnaissance. À ce stade, l'argument est purement logique : si les trois formes de reconnaissance présentées sont bien des formes *distinctes* de reconnaissance, les principes qui doivent déterminer les réponses correspondant à chacune de ces modalités doivent également être distincts les uns des autres. Ce n'est, à mon sens, que dans la mesure où les modalités de réponses apportées aux demandes de reconnaissance diffèrent les unes des autres qu'il est ultimement justifié de distinguer différentes demandes. En effet, si c'étaient pour les mêmes raisons ou motifs qu'une personne était à la fois aimée, respectée et estimée, il n'y aurait pas de réelle pertinence à distinguer entre ces différentes formes de reconnaissance.

Deuxièmement, la dissociation des demandes de reconnaissance et des réponses apportées doit également permettre d'éviter de relier trop rapidement chacune de ces formes de reconnaissance à

une institution privilégiée, comme a tendance à le faire Honneth, en particulier lorsqu'il parle de reconnaissance juridique et de reconnaissance sociale pour désigner les deuxième et troisième formes de reconnaissance. L'héritage hégélien ne doit pas nous inciter à faire *a priori* correspondre à chacune des formes de reconnaissance une forme institutionnelle – respectivement, en l'occurrence, la famille, l'État et la société civile. En effet, ce n'est pas parce que le respect dû à chaque membre de l'universalité humaine se concrétise dans des droits subjectifs qu'il n'y a pas également des normes sociales informelles qui régulent le respect dû à chacun. Inversement, ce n'est pas parce que des normes sociales informelles déterminent l'estime due à une personne singulière que l'on peut d'emblée exclure une formalisation juridique de ces normes.

Enfin, je souhaite éviter une ambiguïté que peut sembler posséder la troisième forme de reconnaissance chez Honneth. Si Honneth présente initialement l'estime comme une évaluation graduelle des capacités et des qualités de la personne et la fait dès lors dépendre d'un système culturel déterminant une échelle de valeurs et décrivant ce qui constitue le bien commun¹², l'estime paraît parfois perdre cette portée axiologique. En raison du privilège qu'il accorde au travail, Honneth considère que la participation à la production économique est, dans les sociétés capitalistes, le système de référence sur la base duquel l'estime sociale est attribuée [Honneth *in* Fraser et Honneth, 2003, p. 147-150]. Cette thèse peut donner l'impression que l'estime renvoie à la rétribution de l'investissement individuel dans une coopération sociale, la production économique en l'occurrence, entre des individus mutuellement intéressés. Certaines formules d'Honneth plaident d'ailleurs dans ce sens, notamment lorsqu'il évoque les trois niveaux de reconnaissance en les référant « aux principes de l'amour, de l'égalité juridique ou de la juste récompense des prestations » [Honneth, 2008, p. 266]. Réduire

12. Honneth [2002, p. 148-9] précise ainsi : « L'idée culturelle qu'une société se fait d'elle-même fournit les critères sur lesquels se fonde l'estime sociale des personnes, dont les capacités et les prestations sont jugées intersubjectivement en fonction de leur aptitude à concrétiser les valeurs culturellement définies de la collectivité. Aussi cette forme de reconnaissance mutuelle présuppose-t-elle également l'existence d'une organisation sociale dont les fins communes réunissent les individus dans une communauté de valeurs. »

L'estime à la part qui revient à un individu d'un bénéfice produit au terme d'une coopération, ou au prix payé à quelqu'un en échange d'un service, me paraît toutefois être une mécompréhension puisque l'estime renvoie à une appréciation positive de la valeur intrinsèque d'un acte. Dès lors, les différences de rémunération en raison de contributions elles-mêmes différentes à la production d'un bien commun ne relèvent pas de la troisième sphère de reconnaissance, mais de la deuxième, tant que ce qui est en jeu n'est qu'une question de distribution d'un bénéfice produit : donner à chacun une part équitable en tenant compte de la *quantité* des ressources qu'il a investies dans la coopération. L'estime n'intervient que si l'on se fonde sur la *qualité* de la performance pour en extrapoler des aptitudes personnelles (excellence dans le travail, intelligence, sens de l'effort etc.) dont le lien avec le bénéfice produit n'est qu'indirect, voire éventuellement nul comme en témoigne l'estime que l'on peut accorder à quelqu'un sur la base d'une performance qui a débouché sur un échec¹³. C'est pourquoi la présentation que je fais des catégories du respect et de l'estime relie clairement l'estime à une appréciation axiologique et inclut la coopération mutuellement intéressée dans la deuxième forme de reconnaissance¹⁴.

Les normes de la reconnaissance

Prendre au sérieux la distinction entre trois formes distinctes de reconnaissance nécessite d'identifier quand une réponse positive doit être apportée aux différentes demandes de reconnaissance.

13. L'histoire du sport qui regorge de « perdants magnifiques » est exemplaire à cet égard.

14. Dans un texte commun avec Martin Hartman, « Les paradoxes du capitalisme : un programme de recherche », Honneth semble d'ailleurs tirer les conséquences de l'ambiguïté de son concept de reconnaissance en distinguant non plus trois mais quatre sphères de reconnaissance dédoublant ainsi l'estime en deux formes distinctes de reconnaissance : celle de la valorisation de la contribution de la personne, via son travail, à la reproduction de la société et celle de l'authenticité des manifestations de l'autonomie individuelle. Honneth continue de parler d'estime sociale pour la première de ces deux formes, mais plus pour la seconde. Il semble désormais se rallier à une conception « expressiviste » de l'identité dont la validité dépend de son « authenticité », c'est-à-dire de sa conformité à la particularité individuelle [Hartman, Honneth *in* Honneth 2008, p. 278-9].

Pour que ces formes de reconnaissance ne soient pas réductibles les unes aux autres, une normativité spécifique doit correspondre à chacun des niveaux de reconnaissance. À première vue, il ne semble toutefois possible de parler d'une normativité des émotions en général et de l'amour en particulier que de manière paradoxale, dans la mesure où la spécificité de cette forme de reconnaissance paraît être son inconditionnalité effective. C'est ce qui explique pourquoi l'amour parental apparaît comme la forme la plus pure de cette reconnaissance et comme le fondement de la confiance en soi : l'enfant « reconnu » se sait aimé et a la conviction qu'il conservera cet amour en toute circonstance¹⁵.

L'amour ne se décrète pas et vouloir affirmer un droit égal à être aimé n'aurait guère de sens. L'amour n'est toutefois pas nécessairement dissocié de toute exigence normative. L'un des commandements les plus célèbres nous enjoint d'ailleurs à nous aimer les uns les autres. Plus modestement, l'importance fondamentale de cette reconnaissance affective peut justifier une normativité de second niveau. Il ne s'agit pas de définir les normes décrivant si l'amour est dû à quelqu'un, mais, d'une part, de prendre conscience de la vulnérabilité d'une personne en attente de notre amour¹⁶ et, d'autre part, de favoriser l'essor de conditions sociales et juridiques facilitant l'épanouissement des relations affectives¹⁷. Mais ces normes relèvent davantage de l'affirmation d'éléments constitutifs de la vie bonne ou de l'identification d'intérêts fondamentaux que d'une réelle normativité de l'amour. Elles dépendent ainsi des autres formes de reconnaissance.

15. Bien entendu, ce n'est pas toujours le cas. Mais l'impact déstabilisateur pour la formation de l'identité personnelle de ce déficit de reconnaissance affective qu'apporte l'amour parental et la nécessité pour les personnes qui n'en bénéficient pas de rechercher des substituts à celui-ci peuvent être considérés comme d'importants indices en faveur de la pertinence de cette forme de reconnaissance.

16. Ce thème de la « vulnérabilité » est au cœur des éthiques du *care* qui représentent probablement l'une des pistes les plus intéressantes pour tenter de développer une normativité de l'amour, notamment en raison des obligations que nous pourrions avoir à l'égard de ceux envers lesquels nous nous engageons affectivement. L'apport de ma coauteure nous a permis d'envisager cette piste dans [Briey de, Ferrarese, 2007].

17. Par exemple en offrant une protection juridique au mariage ou autres formes de vie conjugale.

Identifier une normativité devant régir les demandes de respect est nettement moins problématique. Les morales universalistes et les théories de la justice ont classiquement pour objet de définir les normes morales et juridiques qui peuvent être déduites de l'égal respect dû à tout être humain. Ces normes visent à assurer une égale coexistence entre des individus autonomes et cherchant à satisfaire leurs intérêts particuliers dans un espace fini.

Les deux premières formes de reconnaissance partagent ainsi l'inconditionnalité des réponses adressées aux demandes de reconnaissance. Toutefois, il s'agit d'une inconditionnalité de nature radicalement distincte. Elle est effective dans le cas de l'amour et normative dans celui du respect : l'amour est inconditionnellement (sans avoir à devoir-être), tandis que le respect doit être inconditionnellement (sans être nécessairement). Le droit apparaît par conséquent comme la forme privilégiée d'expression d'une reconnaissance positive de l'égale valeur d'une existence puisqu'il permet de concrétiser le respect dû dans des droits subjectifs. Cela ne signifie pas pour autant que cette deuxième forme de reconnaissance se réduit à la seule reconnaissance juridique. Les demandes de respect ne sont pas, en effet, seulement adressées à la communauté politique, voire cosmopolitique. Elles sont d'abord formulées à l'égard d'autres individus ou groupes sociaux. Cette forme de reconnaissance est fortement régulée par des normes morales et sociales plus ou moins informelles¹⁸. Ne sont exprimées juridiquement, parmi celles-ci, que les normes qu'une communauté politique estime nécessaire de formaliser et de rendre contraignantes.

C'est la troisième forme de reconnaissance qui retient généralement l'attention dans les débats sur le multiculturalisme lorsque l'on parle de demande de reconnaissance des minorités culturelles [Taylor, 1994¹⁹]. C'est également elle qui m'intéresse

18. Le partage d'un gâteau, bien réel, entre des enfants au sein d'une famille peut être soumis à une exigence de respect tout aussi forte que le gâteau fictif auquel on aime se référer dans les théories de la justice. C'est d'ailleurs ce qui fait l'intérêt de la métaphore. La distribution du temps de parole au sein d'une discussion, pour donner un autre exemple, est également soumise à des normes informelles. Couper systématiquement la parole à l'autre ou monopoliser la parole pourra être perçu comme un manque de respect.

19. Notons par ailleurs que savoir si l'usage du concept de reconnaissance doit être restreint aux demandes de reconnaissance de la valeur d'une culture et distingué des enjeux de redistribution ou si le concept de reconnaissance peut intégrer les

principalement dans le cadre de cet article lorsque je m'intéresse à la pertinence d'une généralisation de l'idéal normatif d'une égale reconnaissance. Il s'agit donc d'identifier les normes appelées à déterminer si une demande d'estime doit recevoir une réponse positive. La définition de l'estime formulée dans la section précédente fournit une indication claire à cet égard. La demande d'estime est une demande de reconnaissance du caractère effectivement bon de la conception de la vie bonne adoptée par un agent, telle qu'elle s'exprime à travers ses actes. Les réponses doivent donc être elles-mêmes dépendantes de normes axiologiques. Une personne, ou un groupe, estimera positivement quelqu'un dans la mesure où il jugera que ses actes témoignent d'une excellence dans la réalisation d'une vie bonne.

Ces demandes d'estime ne sont pas restreintes à un destinataire précis. Une personne est tout aussi bien en attente de reconnaissance de la part de personnes proches que de la société en son ensemble. La reconnaissance accordée par une personne que l'on connaît et que l'on estime (ou aime) importe davantage que celle d'inconnus, mais être estimé par un grand nombre de personnes est également souhaitable. La satisfaction retirée d'une reconnaissance positive peut donc être considérée comme affectée principalement par deux facteurs : l'estime ou l'affection que l'on éprouve à la personne accordant son estime et le nombre de personnes en question. En l'absence de consensus social sur la vie bonne, le fait que la demande de reconnaissance n'est pas adressée exclusivement à un interlocuteur déterminé signifie qu'elle peut recevoir des réponses sur la base d'une diversité de normes axiologiques : certaines personnes jugeront estimables des comportements que d'autres désapprouveront. Néanmoins, ce pluralisme axiologique est sans doute mieux décrit sous la forme d'un entrecroisement et d'un enchâssement de normes, que sous

enjeux de redistribution parce qu'il recouvre une diversité de demandes différentes de reconnaissance est au cœur du débat entre Axel Honneth et Nancy Fraser [2003]. C'est au moins partiellement une question de définition. Je penche toutefois en faveur d'Honneth parce que son approche a le mérite de mettre en évidence qu'une théorie de la justice repose sur un acte de reconnaissance fondamentale : identifier qui sont les sujets de droits, quels sont les êtres à qui un égal respect est dû. Les cas des « sans papiers », de l'avortement ou des droits des animaux suffisent à souligner l'irréductible dimension de reconnaissance sous-jacente à toute théorie de la justice.

celle d'une simple juxtaposition, afin de rendre compte de deux éléments : premièrement, le fait qu'au sein d'une communauté ou d'un groupe, certaines normes, même si elles ne font pas consensus, tendent à prédominer ; deuxièmement, celui qu'une personne se socialise au travers d'appartenances multiples, de niveaux et de types fort différents : une famille, un groupe d'amis, un club de sport, un milieu professionnel, une région, un pays...

Les demandes d'estime peuvent ainsi inciter les personnes à privilégier les relations sociales avec d'autres personnes partageant une même conception du bien afin de rendre possible une reconnaissance réciproque. Toutefois, même lorsqu'existe une conception commune du bien, des différences d'estime peuvent surgir en raison d'une réalisation plus ou moins forte de l'idéal axiologique d'un individu à l'autre. Un jugement d'estime positif semble ainsi normativement doublement conditionné, d'une part, à l'existence d'une conception commune du bien, d'autre part, à un niveau escompté de conformité à celle-ci.

Dans ce dernier cas, un refus relatif des autres membres du groupe de répondre positivement à l'attente d'estime d'une personne peut inciter celle-ci à rendre ses comportements et ses actions plus conformes à son idéal axiologique, soit en améliorant ses aptitudes, soit en renforçant sa volonté morale, afin d'obtenir la reconnaissance recherchée, principalement de la part des membres que la personne elle-même estime en raison de leur conformité plus forte à leur idéal commun. Dans une société pluraliste toutefois, un jugement d'estime négatif pourra aussi être fondé sur un différend quant à ce qui constitue une vie bonne. Les personnes attachées à des conceptions du bien minoritaires, en particulier, risquent de se sentir mésestimées, voire méprisées, par les personnes privilégiant la conception du bien dominante au sein de la société. Alors que, dans le cas d'un jugement d'estime négatif au sein d'un groupe partageant une même conception du bien, la personne mésestimée peut comprendre les raisons du déficit de reconnaissance qu'elle subit – au risque, toutefois, de perdre toute estime de soi si elle juge les attentes normatives impossibles à atteindre pour elle –, lorsque le différend porte sur la conception du bien elle-même, le jugement d'estime négatif sera ressenti comme injustifié et conduira à un conflit sur les critères même de la reconnaissance

et, donc, à la remise en cause de la conception du bien dominante par la personne ou le groupe mésestimé²⁰.

L'enjeu réel de la recherche des critères normatifs devant réguler les jugements d'estime requiert précisément de pouvoir arbitrer ces conflits axiologiques. Quelle réponse une personne doit-elle apporter à une demande d'estime formulée par quelqu'un ne partageant pas la même conception du bien ? Cette personne peut-elle légitimement porter sur cette personne un jugement d'estime négatif ou serait-ce la source d'une injustice ? Devrait-elle reconnaître l'égale valeur de leur conception du bien et faudrait-il procéder à une « déconstruction » [Fraser, 2004] des normes sociales dominantes ? Avant d'essayer de répondre à ces questions, je dois premièrement préciser ce qui me paraît être en jeu dans une demande d'estime.

Demande d'estime et prétention à la validité

Dans le cadre d'une anthropologie personnaliste, la demande d'estime participe au processus de constitution identitaire de toute personne. Le souhait d'être estimé ne doit pas être réduit au désir de jouir d'une sensation agréable, certes, mais accessoire. Elle est le reflet d'une interrogation profonde sur le sens de son existence dont l'importance est accrue dans une société pluraliste en raison de l'absence de consensus sur la réponse à lui apporter. À travers sa demande, la personne recherche une double confirmation, existentielle et épistémologique. Elle espère se rassurer sur la valeur de son existence, mais également sur la correction de son jugement axiologique.

J'établis ainsi un lien étroit entre affirmation d'une conception de la vie bonne et prétention à la validité. Sont récusées les théories axiologiques particularistes ou expressivistes qui voient

20. C'est à mon sens l'un des moteurs de la revendication de l'ouverture du mariage et de l'adoption aux couples de même sexe. Au-delà d'une volonté d'égalité de droits, notamment patrimoniaux, l'élargissement du mariage et de l'adoption aux couples de même sexe doit signifier la fin d'un sentiment de mésestime sociale que peut engendrer le fait que seuls les couples hétérosexuels pouvaient voir leur engagement et leur capacité parentale reconnus par la société. Pour une analyse détaillée de ce débat dans le cadre belge, voir [Briey de, Pitseys, 2007, p. 77-106].

dans les conceptions de la vie bonne l'expression d'une tradition culturelle contingente ou de l'être « véritable » de l'individu, voire qui réduisent une conception de la vie bonne au statut de simples préférences subjectives. L'affirmation d'une conception de la vie bonne consiste au contraire dans un jugement auquel une prétention à la validité, voire à l'universalité, est conférée sur ce qui constitue une vie bonne.

Un tel jugement repose sur l'identification des conditions de possibilité d'une vie sensée – à quelles conditions un sujet peut-il donner sens à son existence ? – et le degré d'universalisation de sa validité dépend de la prise en compte ou non d'éléments contextuels. Un jugement énonçant à quelles conditions il est possible de donner sens à la vie d'une personne en tenant compte des caractéristiques empiriques particulières à cette personne ou à son contexte de vie n'aura, même s'il est correct, de validité généralisable qu'aux seules vies partageant ces caractéristiques particulières. Inversement, un jugement énonçant à quelles conditions il est possible de donner sens à toute vie finie peut prétendre à une validité universelle²¹. Le degré de validité d'une conception du bien est ainsi susceptible d'aller de la particularité la plus stricte à l'universalité en fonction du degré d'abstraction du jugement qui lui est sous-jacent. Toutefois, même lorsque le jugement repose sur des éléments strictement particuliers, une prétention à la validité demeure, dans la mesure où la correction du jugement devrait pouvoir être reconnue par toute personne prenant en compte ses caractéristiques particulières : ce qui revient à comprendre ces jugements particuliers comme la contextualisation d'une conception abstraite (et universelle) du bien. Les différentes conceptions du bien peuvent ainsi être

21. J'ai développé cette conception des jugements sur le bien à partir d'une interprétation de la rationalité pratique kantienne qui intègre au sein de celle-ci un formalisme éthique [Briey de, 2005]. Ultimement, l'exigence transcendantale de la raison pratique est de pouvoir donner sens à une existence finie. La compréhension des exemples kantien de devoirs imparfaits requiert en effet que le sujet transcendantal soit compris dans le champ pratique comme un être parfaitement raisonnable et faisant abstraction de toute donnée empirique, mais qui se sait néanmoins formellement fini, c'est-à-dire situé dans le temps et l'espace, sous peine qu'il ne soit pas possible de comprendre en quel sens l'universalisation d'une maxime ne puisse pas être *voulue*. Les formes de l'espace et du temps me semblent ainsi jouer pour l'usage pratique de la raison un rôle similaire à celui que leur confère explicitement Kant dans l'usage théorique de la raison.

comprises comme résultant, d'une part, d'un jugement sur les principes universels du bien et, d'autre part, de leur application à un contexte empirique particulier.

Cette compréhension de nos conceptions du bien permet de distinguer deux origines différentes du pluralisme moral. Premièrement, celui-ci peut s'expliquer par des contextualisations différentes de principes axiologiques communs. Lorsque le pluralisme moral engendre des tensions sociales ou des déficits de reconnaissance, parvenir à mettre à l'avant-plan le consensus axiologique transcendant les différences de contextualisation devrait favoriser la cohésion sociale. Toutefois, la persistance d'un pluralisme axiologique plus fondamental s'explique par la faillibilité des jugements. Pour qu'un jugement sur les principes fondamentaux d'une conception du bien soit effectivement universellement valide, une personne particulière devrait être parvenue à faire abstraction de toutes ses caractéristiques empiriques pour s'être élevée au point de vue d'un sujet universel. Aucune personne ne peut jamais avoir la certitude d'y être parvenue – à vrai dire, on peut même douter qu'accomplir parfaitement une telle démarche soit possible, ce qui n'enlève toutefois rien à la pertinence de s'efforcer de l'entreprendre au mieux – et ne peut donc légitimement que conférer une validité critique, par opposition à dogmatique, à son jugement. Dans les faits, la légitimité de la prétention à l'universalité de son jugement sera proportionnelle à la capacité d'abstraction dont elle sera parvenue à faire preuve. En outre, l'application des principes universels du bien à un contexte social ou empirique particulier est également sujette à une même faillibilité, de telle sorte que la prétention à la validité conférée à toute affirmation d'une conception du bien doit toutefois être doublée – même si elle ne l'est pas nécessairement – d'une conscience de la faillibilité de son jugement.

Cette épistémologie criticiste a un corollaire identitaire. S'il était possible de donner, de manière non controversée, au concept du bien un contenu qui lui serait parfaitement adéquat, un jugement axiologique ne serait que peu signifiant sur le plan identitaire. Une personne n'affirme rien de son identité lorsqu'elle juge qu'un objet rond, en cuir, contenant de l'air et qu'elle voit devant elle est un ballon. Tout au plus, peut-on supputer qu'elle appartient à une culture où cet objet a un usage ou qu'elle a eu des contacts avec une telle culture. Le fait que le bien soit une idée auquel aucun contenu

ne correspond parfaitement avec certitude rend les jugements axiologiques beaucoup plus significatifs sur le plan identitaire. En énonçant un jugement axiologique, une personne donne un contenu concret à une idée abstraite. Elle passe de l'affirmation d'un universel abstrait – l'idée du bien – à un universel concret – une conception du bien singulière – et se singularise elle-même de la sorte : elle est cette personne singulière qui confère une prétention à l'universalité à une conception spécifique du bien.

L'estime attendue est donc tout à la fois une demande de reconnaissance de la capacité de la personne à se comporter conformément à l'idéal de la vie bonne qu'elle affirme, mais également une demande de reconnaissance de la pertinence de son jugement sur le bien. Cette deuxième dimension est particulièrement essentielle pour une personne consciente de la faillibilité de son jugement. À la différence de quelqu'un qui confère une prétention dogmatique à son jugement sur le bien, un intégriste religieux par exemple, une personne consciente de la faillibilité de son jugement est prête à remettre en cause celui-ci en le confrontant aux jugements des autres personnes. La relation intersubjective et la compréhension de l'argumentation des autres personnes sont des médiations nécessaires afin de procéder au décentrement par rapport à sa perspective particulière et de s'approcher du point de vue du sujet universel. Le consensus intersubjectif recherché paraît pouvoir constituer le meilleur indice de la réussite de ce processus de décentrement²².

L'incohérente réduction de l'estime au respect

La prétention à la validité que la personne attribue à son jugement axiologique confère un enjeu épistémologique à la demande de reconnaissance de son caractère estimable : la demande de reconnaissance est implicitement aussi une demande de confirmation de la validité de son jugement. Si le jugement était dénué de toute prétention à la validité, s'il se réduisait à l'expression

22. Sur ce point, voir [Briey de, 2006]. J'y interroge dans quelle mesure le passage au paradigme communicationnel de l'intersubjectivité constitue réellement une rupture avec le critère transcendantal de validité de la philosophie du sujet.

d'une préférence particulière, il ne pourrait faire l'objet de discussion – au-delà du simple constat d'un accord ou d'un désaccord – ni d'une demande de reconnaissance de sa valeur spécifique. La seule demande de reconnaissance possible en l'absence d'accord sur une conception du bien commune serait une demande d'égale valeur. Il ne s'agit pas réellement d'une demande de reconnaissance, mais bien davantage d'une demande de non-méconnaissance.

Une telle perspective est toutefois précisément celle dont j'entends me départir parce qu'elle réduit les demandes d'estime à des demandes de respect. Elle revient à considérer que ce qui est en jeu, c'est l'attente de la personne, en tant qu'elle participe à l'universalité humaine, de voir sa conception du bien respectée au même titre que celles des autres personnes. Il n'est plus question d'évaluer la valeur de la conception du bien en tant que telle, mais uniquement de reconnaître le droit de la personne à vouloir vivre conformément à sa conception du bien. Le seul critère normatif pouvant justifier une évaluation négative d'une conception du bien particulière est son incompatibilité avec l'égal droit des autres personnes à vivre conformément à leur conception personnelle. Mais cela revient à éprouver la conformité de cette conception axiologique au juste, non au bien lui-même. On réduit ainsi l'enjeu normatif au rappel de la priorité libérale du juste sur le bien.

Une approche réductrice de ce type ne me paraît pas prendre au sérieux ce qui constitue la spécificité de la troisième forme de demande de reconnaissance. Elle est irréductible au souhait d'être traité sur un pied d'égalité par rapport aux autres personnes puisqu'elle renferme une demande de reconnaissance positive de la valeur que prend sa forme concrète d'existence. Pour posséder un sens clairement distinct de celui du respect, l'estime doit être nécessairement conditionnée. La considérer comme due par principe à toute personne humaine est dès lors en faire une notion ou redondante ou contradictoire²³.

23. Fraser oppose cet argument à Honneth et y voit un argument en faveur de son « modèle des statuts » : « The status model avoids the view that everyone has an equal right to social esteem. That view is patently untenable, of course, because it renders meaningless the notion of esteem. Yet it seems to follow from at least one influential account of recognition in terms of self-realization. In Honneth's account, social esteem is among the intersubjective conditions for undistorted identity formation, which morality is supposed to protect. It follow that everyone is morally entitled

Par contre, imaginer que tout le monde puisse bénéficier de fait – et non de droit – d’une égale estime sociale n’est pas incohérent. Cela n’est toutefois possible que si deux conditions sont satisfaites : l’existence d’un consensus sur la vie bonne et l’absence de faiblesse de la volonté. Chaque personne mènerait alors une vie parfaitement bonne et jouirait par conséquent d’une même estime sociale. Ces deux conditions, cependant, ne peuvent être rencontrées que dans une situation idéale totalement contrefactuelle. Dans une société réelle, marquée par la finitude humaine, l’irréductibilité du pluralisme axiologique, d’une part, et le fait que les agents n’ont pas toujours la volonté de se comporter conformément à leurs valeurs morales, d’autre part, s’opposent à toute égalisation de l’estime sociale. La demande d’estime d’une personne recevra dès lors des réponses différentes d’une personne à l’autre. Cette différenciation peut laisser espérer que toute personne pourra toujours être estimée positivement par certaines, mais rien ne le garantit. À l’échelle d’une société dans son ensemble, on observera plus vraisemblablement une répartition fortement inégalitaire de l’estime sociale.

L’estime sociale semble donc faire surgir un dilemme. Par son caractère conditionné et sa dépendance à des jugements axiologiques non consensuels, le souhait d’une personne d’être estimée socialement peut ne pas être rencontré. Le fait d’être mésestimé risque d’être à la source d’un sentiment de mépris et de souffrances personnelles. Néanmoins, vouloir supprimer les jugements de mésestime sociale supprimerait dans le même temps la possibilité de poser des jugements estimant positivement la vie menée par une personne. Or si c’est cette recherche d’une estime positive – et non l’absence de mésestime – qui constitue une condition de la réalisation de soi, il semble qu’il faille accepter en contrepartie le risque de la mésestime et que, inversement, la volonté

to social esteem. » Elle précise en note : « Here I am assuming the distinction, now fairly standard in moral philosophy, between respect and esteem. According to this distinction, respect is owed universally to every person in virtue of shared humanity ; esteem, in contrast, is accorded differentially on the basis of person’s specific traits, accomplishment, or contributions. Thus, while the injunction to respect everyone is perfectly sensible, the injunction to esteem everyone equally is an oxymoron » [Fraser *in* Fraser, Honneth, 2003, p. 32]. Comme je l’ai déjà indiqué, c’est à Emmanuel Renault plus qu’à Axel Honneth qu’une telle objection me semble pouvoir être adressée.

de mettre fin à toute mésestime sociale signifie rendre impossible toute estime positive.

Théoriquement, une piste pour tenter de tenir ensemble les deux branches du dilemme – éviter la souffrance engendrée par le sentiment de mésestime, d’une part, rendre possible une reconnaissance positive de la valeur singulière d’une personne, d’autre part – serait d’assurer une égale reconnaissance des cultures au sein d’une société particulière, tout en maintenant la possibilité de jugements d’estime au sein de chaque culture. Il s’agirait d’assurer une coexistence des différentes communautés culturelles – sous réserve du respect des principes de justice – en neutralisant les différends axiologiques entre membres de communautés culturelles distinctes. Un multiculturalisme de ce type garantirait qu’une conviction axiologique ne soit plus la source d’une mésestime sociale, mais il préserverait malgré tout la possibilité de jugements d’estime intracommunautaires. En effet, comme les membres d’une communauté culturelle sont supposés partager une même conception du bien, ils pourraient poser des jugements d’estime sur une base normative commune. C’est dès lors uniquement la volonté des agents de se conformer à l’idéal axiologique commun qui déterminerait l’ampleur et la nature de l’estime attribuée par les autres membres de leur communauté.

Une telle solution ne me semble toutefois pas correspondre à ce qui est réellement au cœur d’une demande de reconnaissance, ni aux modes de socialisation souhaitables dans les sociétés contemporaines. Les demandes de reconnaissance doivent, à mon sens, être comprises comme des demandes ouvertes. Si l’estime des proches est recherchée particulièrement, se voir estimé par un nombre aussi étendu que possible de personnes est également souhaitable. Les demandes d’estime ne doivent donc pas être restreintes aux seules personnes entre lesquelles existe préalablement un consensus axiologique.

L’argument est toutefois moins conceptuel que normatif. Adresser une demande d’estime à quelqu’un a, en effet, une signification implicite importante : la reconnaissance que l’autre constitue un interlocuteur dont l’avis importe²⁴. Cela revient à

24. Toute demande de reconnaissance adressée à quelqu’un est ainsi déjà en elle-même une forme de reconnaissance de cette personne. En ce sens, le don de la reconnaissance précède la demande.

considérer la relation à l'autre sous le mode de la socialisation. À l'inverse, restreindre les demandes d'estime aux seules personnes partageant (globalement) la même conception du bien reviendrait à cloisonner la socialisation au sein de communautés culturelles étanches les unes par rapport aux autres²⁵ et estimer que, en l'absence de consensus axiologique, la relation à l'autre se restreindrait au mieux à une cohabitation. L'autre serait celui dont je dois respecter l'existence et dont j'attends qu'il respecte la mienne, mais avec qui je n'entre pas réellement en relation.

Conclusion : Une critique interne des normes axiologiques

La rédaction de cet article a été motivée par la crainte que le traitement réservé aux demandes d'estime puisse conduire à réduire les théories de la reconnaissance à des théories de la non-méconnaissance en raison de l'intérêt privilégié accordé aux personnes fragilisées ou aux cultures minoritaires et la présomption d'illégitimité de tout refus de reconnaissance. Seules les demandes de reconnaissance envers des formes de vie elles-mêmes incompatibles avec l'égle reconnaissance dont devraient jouir les formes de vie seraient disqualifiées. C'est à mon sens une réelle erreur conceptuelle dans la mesure où cela revient à arbitrer les demandes d'estime sociale en utilisant la normativité propre aux demandes de respect. Une demande d'estime me paraît n'avoir une réelle spécificité que si elle est porteuse d'une attente de reconnaissance du caractère bon – et non seulement juste – de l'existence d'une personne. Considérer dès lors que l'estime serait due à toute personne adoptant une conception du bien respectueuse des principes de justice revient, en fait, implicitement à refuser de prendre au sérieux sa demande et à lui refuser la reconnaissance espérée. L'argument développé dans cet article a des implications tant du point de vue de la philosophie sociale que des théories de la justice. Ce sont ces implications que je voudrais souligner dans cette conclusion.

25. Un tel cloisonnement constituerait une réminiscence des sociétés pré démocratiques où le code d'honneur était dépendant de sa condition sociale.

Premièrement, ma position demeure compatible avec une conception de la philosophie sociale se comprenant avant tout comme une *critique* sociale, c'est-à-dire une analyse critique des normes en vigueur dans une société donnée en les confrontant aux faits problématiques qu'elles induisent. À la différence des théories de la justice, la philosophie sociale s'intéresse moins à mettre en évidence ce qui doit idéalement être dans toute société qu'à dénoncer ce qui est problématique dans une société donnée. Cela lui confère le grand mérite d'éprouver la validité des normes à leurs implications empiriques. Elle met également à raison en évidence que les déficits normatifs doivent se concrétiser dans des pathologies sociales.

Il me semble toutefois que, plutôt que de rechercher un « équilibre réfléchi » nous invitant à réviser mutuellement normes – les normes sont-elles réellement valides ? – et faits – les faits sont-ils réellement problématiques ? –, de nombreux partisans de la critique sociale privilégient explicitement le point de vue particulier des « dominés » sur le point de vue universaliste du bien commun dans lequel ils ne voient qu'un masque idéologique dissimulant les intérêts particuliers des « dominants ». Ils sont ainsi conduits à considérer que le constat d'une situation de « souffrance sociale²⁶ » suffirait à invalider les normes en vigueur.

Mon approche s'oppose pour sa part à toute conception de la critique sociale dont la finalité *dernière* serait la déconstruction des normes axiologiques prédominantes dans une société donnée sous prétexte que ces normes seraient porteuses d'injustices²⁷ sociales. L'existence de normes axiologiques est nécessaire à l'expression de jugements d'estime. Mais déconstruire toute affirmation collective de ces normes, sans procéder ensuite à leur reconstruction, met à mal l'une des conditions du développement de soi et de la formation d'une identité personnelle, caractérisée notamment par la mise en pratique d'une conception de la vie bonne et la volonté de voir la validité de celle-ci confirmée socialement.

26. L'expression est d'Emmanuel Renault [2004]. Pour une défense d'une critique sociale adoptant spécifiquement le point de vue des dominés, voir également Fischbach [2009].

27. Parler d'injustices est d'ailleurs révélateur d'une erreur de catégorie.

Ce n'est pas pour autant que la critique sociale est sans objet et qu'il faille adopter une posture conservatrice privilégiant la reproduction des normes axiologiques en vigueur dans une société donnée. Une critique sociale est bien essentielle et un moment de déconstruction est nécessaire, mais la critique sociale ne doit pas viser à neutraliser ces normes de telle sorte qu'elles ne puissent plus servir de fondement à l'élaboration de jugements d'estime différenciés. Son objet doit être leur identification et l'évaluation de leur validité – la prétention contenue dans ces normes d'affirmer les valeurs constitutives d'une vie universellement bonne est-elle justifiée ? –, ainsi que leur éventuelle correction.

Du point de vue des théories de la justice, mon approche est porteuse d'une critique d'un libéralisme multiculturaliste qui se restreindrait à assurer une simple coexistence des communautés culturelles²⁸. Cette critique repose ultimement sur un positionnement normatif quant à ce que doit être une société. En maintenant la prétention à la validité des jugements axiologiques (dans leur double dimension d'identification des principes constitutifs d'une conception universelle du bien et de l'application de ceux-ci à un contexte particulier) et en refusant de limiter les demandes d'estime aux seules personnes avec lesquelles on partage une conception axiologique, j'entends rejeter toute ghettoïsation de la société. À mon sens, faire société, ce n'est pas seulement coexister dans un espace fini et coopérer en vue de la production et de la répartition de ressources diverses, mais c'est également vouloir développer un projet de vie commun et s'interroger collectivement sur le sens de nos existences.

Dans le même temps, cependant, en affirmant la faillibilité de toute prétention à la validité, je rejette la fermeture sur soi d'une communauté faisant de la préservation de son identité une

28. Cette position me semble correspondre à la manière dont le multiculturalisme libéral est assez largement perçu en Europe. Correspond-elle pour autant à la position défendue par les libéraux multiculturels ? Je laisse ici cette question ouverte. Son traitement exigerait une analyse détaillée de chaque auteur et conduirait à une réponse nuancée. Ce qui importe pour moi, c'est qu'un multiculturalisme compris comme la volonté de garantir une juste coexistence des communautés culturelles est une position intellectuellement cohérente avec les principes libéraux et représente une conséquence possible de la mise en œuvre de politiques multiculturalistes. Tant d'un point de vue conceptuel que d'un point de vue stratégique, il me paraît plus aisé de s'y opposer en sortant du cadre du multiculturalisme libéral qu'en demeurant en son sein.

fin en soi – ce qui correspond à la figure d'un « républicanisme conservateur » par opposition au « républicanisme critique » auquel, à la suite de Cécile Laborde [2009], je me rattache²⁹. La conjonction de la prétention à la validité et de la conscience de la faillibilité entend concevoir le rapport à l'autre comme une source potentielle d'enrichissement puisque l'apport de son point de vue permet d'opérer un décentrement par rapport à sa propre perspective et d'en éprouver la validité. L'autre, par exemple l'immigrant de deuxième ou troisième génération, à mesure qu'il cesse précisément d'être un immigrant pour devenir le membre d'une minorité culturelle interne à la société, ne doit plus être vu comme celui qui menace l'identité de la culture majoritaire. Il est en effet possible d'inviter à sublimer le sentiment de perte que des membres de celles-ci éprouvent en raison de l'effritement de l'homogénéité culturelle de la société, puisque ce qui nous définit fondamentalement ce n'est pas tant la conception du bien singulière à laquelle nous conférons en un temps donné une validité que la recherche de cette validité elle-même. L'identité se comprend alors comme toujours ouverte à un avenir qui s'inscrit certes dans une histoire dont un fil narratif cohérent doit être préservé, mais qui se conçoit en évolution constante ; évolution qui peut ainsi être vécue non comme une perte mais comme un progrès ou un approfondissement.

Là où Taylor parle d'une « présomption » de l'égale valeur des cultures, je parlerais plutôt d'une présomption que toute culture soit une source potentielle d'enrichissement de sa propre culture. Les cultures sont porteuses de prétentions concurrentes à la validité et le fait que nous ne soyons pas en mesure de trancher de manière définitive entre ces prétentions différentes – autrement dit, le fait que nous ne soyons pas en mesure de dire avec certitude quelle culture a plus de valeur qu'une autre – ne signifie pas qu'elles soient d'égale valeur, ni qu'elles soient dignes d'une égale estime. Par contre, dans la mesure où elles expriment des convictions porteuses d'un potentiel de sens suffisamment fort pour qu'une prétention à la validité puisse leur être conférée, il est vraisemblable qu'elles aient quelque chose à nous apprendre sur ce qu'est réellement

29. Les différences persistant entre mon approche et celle de Laborde découlent de l'acception kantienne que je donne pour ma part au qualificatif « critique » [Briey de, 2011].

une vie bonne. Cela doit suffire à motiver l'instauration d'un dialogue interculturel qui n'a pas nécessairement besoin de se clore sur une nouvelle identité commune consensuelle. L'identité commune est certes l'horizon de ce dialogue, mais elle peut rester précisément cela : un horizon. Ce dialogue ne doit pas non plus être exempt de critiques, voire de condamnations de l'autre, mais la légitimité de celles-ci, comme la probabilité qu'elles soient acceptées, dépend de sa capacité à remettre également en cause sa propre culture et à reconnaître les acquis des autres cultures. Ce dialogue, surtout, n'invite pas à la dilution des identités dans un plus petit commun dénominateur. Il n'impose ni à la majorité, ni aux minorités de renoncer à l'affirmation de leur propre identité et des normes axiologiques constitutives de leur culture, mais seulement d'accepter de les voir contester, notamment sous la forme d'un déficit d'estime sociale³⁰.

Vouloir conférer une prétention à la validité à une conception du bien ne légitime donc pas nécessairement un dogmatisme moral et n'est pas incompatible avec le pluralisme des sociétés contemporaines³¹. Au contraire, c'est parce qu'une telle prétention est accordée aux normes axiologiques qu'il est possible de procéder à leur critique, comme à celle des cultures majoritaires. C'est l'exigence qu'une norme axiologique puisse être justifiée du point de vue de la raison, plutôt que l'héritage d'une tradition séculière ou la résultante d'un rapport de forces, qui fournit le point de référence transcendant permettant une critique interne des normes axiologiques et des identités collectives ; c'est-à-dire une critique qui évalue la validité de ces normes et de ces identités du point de vue de leur propre prétention, l'identification du bien, et non du point de vue de leur compatibilité avec un autre type de norme, le juste³².

30. Je développe cette thèse dans un article à venir, « Multiculturalisme libéral vs. interculturelisme républicain ».

31. En un certain sens, banaliser l'importance des différences entre certaines conceptions du bien en les réduisant à l'expression de préférences strictement personnelles est par contre une manière de supprimer le pluralisme axiologique en le transformant en une simple diversité.

32. Ce que ne permet pas, me semble-t-il, la perspective de Fraser. La critique « transformatrice » qu'elle préconise tant pour les questions de redistribution que de reconnaissance revient à évaluer l'ensemble de ces enjeux à l'aune d'un même critère de justice, celui de la participation paritaire. Cela la conduit à promouvoir la déconstruction des normes axiologiques porteuses de jugements d'estime différenciés

Références bibliographiques

- BOUCHARD G., TAYLOR C., 2008, *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation. Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliés aux différences culturelles*, Archives nationales du Québec, Montréal.
- BRIEY L. de., 2011, « Le foulard de la parlementaire. Républicanisme critique ou criticisme républicain », *Revue philosophique de Louvain*, 109, p. 697-721.
- 2006, *Le Conflit des paradigmes. Habermas, Renault : deux stratégies de renouvellement du projet moderne*, Éditions de l'Université de Bruxelles, « Philosophie et société », Bruxelles.
- 2005, « Le formalisme pratique : de la morale à l'éthique », *Philosophiques*, 32 (2), p. 319-342.
- BRIEY L. de, FERRARESE E., 2007, « Reconnaissance et justice. De la normativité de l'amour et de l'estime », *Éthique publique*, 9 (1), p. 127-143.
- BRIEY L. de., PITSEYS J., 2007, « L'homoparentalité et la fonction du droit », *Revue philosophique de Louvain*, 105, p. 77-106
- CHANIAL P., 2011, *La Sociologie comme philosophie politique (et réciproquement)*, La Découverte, « Bibliothèque du MAUSS », Paris.
- COLLIN F., DEUTSCHER P. (dir.), 2004, *Repenser le politique. L'apport du féminisme*, Campagnes Premières, Paris.
- FRASER N., HONNETH A., 2003, *Redistribution or Recognition ? A political-philosophical Exchange*, Verso, London, New York.
- HABERMAS J., 1993, *La Pensée postmétaphysique, essais philosophiques*, trad. R. Rochlitz, A. Colin, « Théories », Paris.
- HONNETH A., 2008, *La Société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, La Découverte, « Poche », Paris.

afin de leur substituer des normes qui déconstruisent les marqueurs identitaires, comme, donne-t-elle comme exemple, la dichotomie homo/hétéro [Fraser in Collin, Deutscher, 2004, p. 128-132].

De mon point de vue, une telle approche est inappropriée puisqu'elle sape le fondement des demandes d'estime : la volonté que soit reconnue positivement une forme spécifique d'existence. La construction identitaire exige de se positionner par rapport à des marqueurs identitaires. Vouloir déconstruire une dichotomie comme homo/hétéro, c'est aussi supprimer le potentiel de sens qu'une telle identité sexuelle peut avoir. Si l'on juge qu'une égale estime doit être reconnue à l'homosexualité ou à l'hétérosexualité selon la normativité axiologique dominante socialement, cet objectif ne devrait pas être atteint en déconstruisant cette dichotomie, mais en démontrant que l'une et l'autre partagent des valeurs communes – d'engagement par exemple, voire de fidélité – et que ce sont ces valeurs qui doivent être jugées constitutives d'une vie bonne, non le type de sexualité. Comme déjà signalé, c'est, selon moi, cette question qui est implicitement en jeu dans les débats sur le mariage de couples de même sexe ou sur l'homoparentalité.

- 2002, *La Lutte pour la reconnaissance*, Cerf, « Passages », Paris.
- KYMLICKA W., 1995, *Multicultural Citizenship : A Liberal Theory of Minority Rights*, Clarendon Press, Oxford.
- LABORDE C., 2010, *Français, encore un effort pour être républicains !*, Seuil, Paris.
- 2009, « Republicanisme critique vs républicanisme conservateur : repenser les “accommodements raisonnables” », *Critique internationale*, 3, 44, p. 19-33.
- 2008, *Critical Republicanism. The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.
- RENAULT E., 2004, *L'Expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, La Découverte « Armillaire », Paris.
- SANDEL M., 1998 (2^e éd.), *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge.
- TAYLOR C., 1998, *Les Sources du moi. La formation des identités modernes*, trad. s. d. Jean-Pierre Dupuy, Seuil, « La couleur des idées », Paris.
- 1994, « La politique de reconnaissance », in TAYLOR C., *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, trad. D.-A. Camal, Champs-Flammarion, Paris.